

Cultura e Religião

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES*

1. Natureza, cultura, ser, religião: categorias em conflito

Nem só à luz da cultura se ilumina a racionalidade do real, embora seja da cultura que se ocupam, sobretudo a partir da modernidade, os intelectuais, com o intuito de polarizarem, em um único conceito, o entendimento da globalidade. Mas, de facto, nem sempre foi assim, já que a categoria da natureza precedeu, para o mesmo efeito, a da cultura, conferindo Aristóteles àquela, numa das suas mais paradigmáticas obras, a *Física*, estatuto filosófico primacial, acolhido, depois, quase indiscutivelmente, por largos séculos. A longa duração, primeiro a da natureza, depois a da cultura, é de certo modo normal, porque, quando se encontra o que muito se procura e o que de muito se carece, tende-se a repousar nesse tesouro, sobretudo se ele penetrar no vocabulário de instituições prestigiadas, como a da escola, que nasceu mais para guardar e transmitir essas preciosidades epistemológicas do que para as contestar e substituir. Tudo o que extravasar essas radicais categorias – e há sempre um *estar para além de...* – é não só negligenciado, mas até perseguido. Assim sucede, quase sempre, neste contexto, com os fenómenos religiosos, cujo conúbio quer com a natureza, quer com a cultura nunca foi tranquilo, ainda que dificilmente também dissociáveis, já que nenhum dos termos desse trinómio – natureza, cultura, religião – tem sido vencido, em definitivo, pelos outros. E no entanto, examinando os vestígios que os tempos, aliás muito longos, não foram capazes de delir, verifica-se que as primeiras manifestações da inteligência humana parecem ser de carácter religioso, ao procurarem um sentido, um fundamento e uma orientação para a existência,

* Professor catedrático jubilado: Universidade de Lisboa; Universidade Católica Portuguesa.

antes mesmo das formulações nos registos da natureza e da cultura, embora nesta venha mais tarde a inserir-se, com não pouca relutância, que é em boa parte o objecto da presente reflexão, a racionalidade dos fenómenos religiosos, em articulação, por vezes conflituosa, com a racionalidade cultural.

Tudo, porém, está sujeito à mudança, mesmo a pátina consagrada por longos séculos. Com a categoria da natureza, que parecia ser a mais radical e universal de todas, competiu, já mesmo na complexa sugestão de Aristóteles, a do ser, para logo, no início da modernidade, uma e outra darem lugar à formulação de um novo suporte epistemológico, na configuração do qual se passou a ver toda a realidade: a cultura. Esta evolução tem aliás laivos de normalidade: a tentativa de entendimento da realidade pelo seu enquadramento nos moldes da natureza acabaria por impor à mesma natureza o modo de ser de quem despendia tal esforço na captação da inteligibilidade, pelo que a realidade compreendida passaria a equivaler-se com a forma como os humanos a representaram, legitimando que, numa primeira fase e à semelhança do que sucedia com a agricultura, se identificasse com a cultura a natureza cultivada. Não foram operações mentais e gramaticais de fácil lida, introduzindo-se pelo meio, constituindo aliás, ainda hoje, uma referência, a ideia de mundo, procurando-se, com ela, ora conservar o que de razoabilidade a noção de natureza consignaria, ora compensar a insuficiência desta. A complexidade do processo mostra, agora à distância e em retrospectiva, como, afinal, nunca se havia falado numa natureza que não estivesse culturalizada, senão mesmo religiosizada, tal como hoje, sobretudo nas mentalidades ecologistas, é com relutância que se olha para os produtos civilizacionais, sem se sentir, no lastro deles, o viço da natureza. Nestes contextos, quer os dualismos, quer as alternativas nunca representam soluções, tornando-se apenas sintomatologias de inteligibilidade parciais, que, aliás, os humanos não gostam de assumir pelo facto de, ao serem eles a levantar a questão, não poderem esgotá-la, perdendo, assim, a tão desejada autonomia que eles reclamam para a ciência, devido ao pudor de a identificarem com a suposta onipotência deles, da qual realmente carecem.

Por outro lado, os passos históricos deste processo disponibilizaram-nos elementos bastantes para prudentemente deduzirmos que ele não está encerrado, podendo afirmar-se até, sem tibieza, que a cultura não é ainda a derradeira – ou a primeira – etapa. De facto, também ela acabaria por mostrar as suas exiguidades e inconsistências, inclusivamente com a crise da racionalidade científica e técnica, além de muitos outros aspectos que introduziram profundas decepções no arco dos entusiásticos ideais das sociedades modernas. E, como é frequente suceder em momentos de crise, as nostalgias dos mundos perdidos, no caso o da natureza e também o da religião, parecem tornar-se sedução para os nossos dias. Enquanto que os ecologistas se transportam romanticamente para os enigmas escondidos nas florestas, as almas religiosas

refugiam-se em exercícios soteriológicos. Se a proximidade entre natureza e religião nem sempre havia sido pacífica, sobretudo quando a natureza – aristotélica – se confundia com um reino totalmente autónomo e fechado, a relação das duas parece reconciliada nas encruzilhadas desta crise, a ponto de a natureza quase se metamorfosear em objecto sagrado. Aristóteles via, sem as explicar, nas excepções à normalidade da natureza, o inesperado dos monstros; a cultura – no caso, com mais propriedade, a civilização –, aparentemente mais elástica do que a natureza, pode, em sentido inverso, gloriar-se até das suas oficinas de inimagináveis teratologias, mas pouco avança, comparativamente com a ignorância do Estagirita, em termos de explicação, sobre a razão dos monstros que ela própria gera, a não ser que se contente com o argumento de que a possibilidade de fazer o que quer que seja, mesmo até a monstruosidade, é suficiente legitimidade para a consumir.

2. As culturas e os fenómenos religiosos

Não obstante a cultura e a religião, na articulação teórica das duas categorias, levada a efeito pelos intelectuais, frequentemente se agredirem, o fenómeno religioso mereceu sempre, que mais não fosse pela sua constante presença, um lugar incontornável na etnologia, representando, em termos de facto, elemento inconfundível da vida dos povos, ainda que as explicações para esse indissociável enredo sejam muitas vezes de sinal contrário, cujo grau de distanciamento vai desde a anormalidade, que as manifestações religiosas representariam, até ao sublime quilate atingido pela cultura nas expressões religiosas. Este paradoxal contexto denota certamente insuficiente transparência de conceitos, quer no âmbito da cultura, quer no da religião, a indiciar, em ambos os casos, uma situação de complexidade. De facto, se à palavra cultura não tem correspondido um significado unívoco, o mesmo tem sucedido ao termo religião. A verificação, porém, da indeclinável e contínua permanência do fenómeno religioso nas diversas culturas sugere, de per si, possíveis afinidades entre culturas e religiões. Mais ainda, a própria versátil dança de categorias, terreno onde ela menos se adivinharia, a que nos temos referido, no processo de entendimento da realidade, pode legitimar uma interpretação que se torne válida quer para a cultura, quer para a religião, mesmo para esclarecer aspectos negativos que possam afectar uma e outra. É que, para nós, tanto a cultura como a religião são actividades de transcendência, interpretação esta já decorrente de uma outra, a da acção, a alma de toda a realidade, entendida como exercício de transcendência. Paradoxalmente, é ainda este que pode explicar, em parte, as entropias tanto das culturas como das religiões, entropias essas vistas como enquistamentos da acção, de que podem ser exemplos privilegiados, quer para as culturas como para as religiões, os ritos, quando alcandorados a fases

definitivas do processo de transcendência. É ainda nestes parâmetros que se podem ver ora as culturas, a tenderem, disfarçadamente, para a sacralização, ora as religiões para as laicizações culturais, em um processo de degenerescência de umas e outras.

3. Transcendência e Transcendente

Se parece não oferecer grandes relutâncias a interpretação da acção humana e, conseqüentemente, as suas diversificadas manifestações numa dinâmica de transcendência, apresenta-se mais complexo o delineamento das características dessa transcendência, o que, para os propósitos desta reflexão, exige um indispensável esclarecimento. Por um lado, ouvir falar de transcendência equivale, para não poucos, a ver tudo reduzido a um exercício de matiz religioso; em sentido oposto, interpretar toda a acção como se de um processo de transcendência se trate não passa de uma abstracção vazia de conteúdo, ainda que porventura inócua. De certo modo, as especulações, designadamente as de teor filosófico e teológico, distinguem-se, não por serem actividades de transcendência, mas pelas configurações que a esta vão sendo atribuídas. Em todo este processo, ergue-se, por isso, uma questão que não é menos complexa do que a da própria compreensão da actividade de transcendência, questões que aliás se cruzam em vários aspectos: qual o critério que garanta que o resultado de tal experiência de transcendência, a forma determinada dela, é consistente e se avanta a outras porventura concorrentes? Na história da especulação, alinham-se respostas, ao menos tentativas delas, variadas a esta questão: para uns, nunca se ultrapassará a valência da hipótese e da equivalência das várias determinações; para outros, o peso de cada determinação dependerá apenas da decisão de permanecer em definitivo nela, por ser supostamente a mais elevada; o chamado *argumento ontológico* de Santo Anselmo é talvez a resposta que se tornou – e continua a ser – a mais paradigmática; para muitos, tolhidos pelo melindre da questão, a opção menos comprometedora consiste em entregar-se, se possível, ao movimento do processo, sem explicitar as determinações dele, que, aliás, de uma forma ou de outra, lhe subjazem. Tudo isto no que toca ao movimento ascensional, mas sem que se possa escamotear o teste à consistência do ponto de partida, do qual não ficam imunes, nem o trajecto, nem o termo de chegada. Ora, como é o ser humano que desencadeia a questão, situação que para alguns caracteriza o modo – e a dignidade – humano de ser, estaríamos inexoravelmente presos a esse tronco antropológico, condicionados, então, por um antropomorfismo e antropocentrismo insuperáveis. No entanto, a ser assim, legitimamente se pode perguntar se não estaremos a confundir a actividade de transcendência com o movimento de imanência, não distante

daquele que se verificaria nas modificações – movimento – das naturezas aristotélicas, cujo circuito, dentro delas, aí começa e também termina. O exercício de transcendência não nos contenta com uma resposta desse género, como aliás não contentou o espírito exigente do próprio «Filósofo», que apelou para um *Primeiro Motor*.

Mas a actividade de transcendência não se circunscreve ao âmbito puramente humano, atravessando, antes, a dimensão universal da actividade da realidade. Se nos reportarmos preferentemente ao termo dela, ainda mais claramente reconheceremos que a acção de transcendência transborda o humano, embora seja de admitir que se manifesta neste uma das suas privilegiadas direcções mediadoras. Em qualquer momento ou determinação do processo em que os humanos se encontrem, estão sempre simultaneamente aquém e além, embora sempre determinados, mesmo que não tenham plena consciência dos contornos dessa determinação, isto é, de uma forma. Nesta se elabora o ser de cada um, mas não apenas esse, uma vez que, como se referiu, o perímetro da acção é sempre mais amplo do que a circunscrição de um dos seus aspectos, designadamente aquele que consideramos ser especificamente o nosso. De qualquer modo, a experiência de cada um não pode ficar nem fora do processo, nem lhe ser accidental, pelo que nenhuma transcendência deve ser considerada como tal, se não corresponder, pelo menos, à intencionalidade do ser do protagonista dessa experiência, sem que signifique, no caso humano, uma projecção antropomórfica, mas, sim, um horizonte de vida e de sentido.

É neste matizado contexto que, não obstante a pertinência da categoria da transcendência, na universal actividade desta não poderá ser escamoteada a referência ao Transcendente, numa relação de inter-pessoalidade, a não confundir com uma simples relação de intersubjectividade antropomórfica. Sucede, porém, que o protagonista da acção, sobretudo a de sinal humano, é marcado, em elevada proporção, pelo figurino sociológico que a cultura foi plasmando, o qual substitui, frequentemente, a figura do Transcendente, sobretudo quando o autor/actor perde a capacidade de transcender, conformando-se com o papel de simples elemento de relação na estruturação cultural. É neste ponto que se pode verificar privilegiadamente que a instância da cultura não cobre a acção humana, individual e comunitária que, excedendo a cultura, mostra, assim, a insuficiência desta. É por isso que este momento da reflexão faculta um bom ensejo para lembrar uma distinção, a que a nossa época se viu obrigada a recorrer, entre *sociedade* e *comunidade*, para acentuar que esta não é redutível àquela, se se tomar a sociedade apenas como elemento cultural.

4. Religião e transcendência

Ao ser inserida a cultura na actividade de transcendência, foi ao mesmo tempo observado que a categoria cultura não pode considerar-se de tal modo radical que dela emane a essencial inteligibilidade da realidade, além de que a radicalidade e a universalidade que por vezes se pretende atribuir-se-lhe conduziram-na a uma suposta autonomia que se tornaria incompatível com a dimensão da transcendência, tal como esta vai sendo aqui considerada. Foi notado também que os factores religiosos diluídos na cultura padeceriam da mesmas dificuldades que foram referidas a esta, inclusivamente a do escamoteamento da transcendência, não obstante a palavra religião apontar sempre, ao menos parcialmente, para uma orientação transcendente. Sabe-se, porém, em resultado do contacto com os factos, que, mesmo quando se conservam nos sinais religiosos vectores de transcendência, como sucede nos ritos, esta, aí, de tal modo se formaliza que perde a sua orientação e o seu impulso de verticalidade. Ora se, na nossa interpretação, toda a actividade se deve inscrever num processo de transcendência, designadamente a da cultura, com muito maior razão ela deveria estimular as manifestações religiosas, cuja conexão com a transcendência não carece de mediações. Por outras palavras, não há religião, no sentido em que a tomamos, se ela não constituir a actividade de transcendência por excelência. Além disso, sendo a religião uma das acções que mais íntima e intensamente envolve a vida das pessoas e das comunidades, é natural que seja ela o exercício que maior resistência oferece a uma redução sua às estruturas culturais, cujo tecido racional propende, a modo de entropia, para a horizontalidade. E, no entanto, as culturas revelam, nas suas relações com as religiões, um comportamento ambíguo, de contornos frequentemente opostos: ora tendem a absorver a religião, ora se sintonizam com a dinâmica de transcendência dela, retomando o próprio movimento de transcendência que as caracteriza fundamentalmente, embora em constante risco de rodarem em círculo, que a hegemonia epistemológica ocidental, ao pretender incluir a inteligibilidade das culturas, dentro dos parâmetros científicos, favorece. Todavia, os conflitos entre as culturas e as religiões não costumam ser explicados pela tensão entre a actividade de transcendência das religiões e o declive para as entropias da transcendência das culturas, mas antes pela ideia de uma proveniência revelada das religiões, em oposição à suposta autonomia imanente da estruturação cultural. Compreende-se que o contraste cultura / revelação só seja aplicável às chamadas religiões reveladas. A nota de transcendência da actividade religiosa, contudo, além de ser mais ampla do que a característica de revelação, é também mais imprescindível da religião do que a exigência de revelação, comparação esta, aliás, que pode ser meramente artificial, uma vez que a relação de transcendência da religião conta sempre com a referência ao Transcendente, sendo este nexo

que dá azo a que se fale de revelação, por não ter o seu ponto de partida apenas no ser humano, mas em Deus.

5. A religião e a dinamização das culturas

Vamo-nos referindo a cultura / culturas, mas nunca explicitámos a definição dessa categoria ou, pelo menos, não aduzimos um esclarecimento sobre os seus contornos. Tal omissão não é nem casual, nem consequência do suposto do seu universal entendimento, indiciando, antes, o excesso de conotações que se tem atribuído à cultura, a inviabilizar um denominador comum mínimo. De qualquer modo, se a natureza costuma remeter para um domínio que não depende do ser humano, este, sendo embora geralmente considerado natural, tende a confundir-se, devido à sua versatilidade, com a cultura, já que à acção humana se atribui, em boa medida, a protagonização da cultura, embora, no processo desta, interfiram factores que não dependem apenas do âmbito humano. Daí a conexão entre cultura, ciência e técnica, estas duas últimas a recolherem frequentemente, na nossa época, o título de ideais da cultura, por, supostamente, a guindarem à sua plenitude. Mas, além de incorrermos, neste contexto, em uma simplificação, já que a densidade da cultura não se compagina com a ideia de uma transparência científica, sucedeu que as crises suscitadas pela ciência e pela técnica, que têm marcado a nossa contemporaneidade, passaram a afectar também a cultura, mostrando a real insuficiência desta, para preencher as funções de uma categoria radical.

Se os dualismos podem ser propícios ao estabelecimento de uma certa inteligibilidade, em zonas de complexidades aporéticas, eles manifestam, mais cedo ou mais tarde, situações de impasse, cuja superação compele a mudar de nível ou de rumo. Assim, se, na questão agora em análise, não basta, como vimos referindo, que a natureza seja substituída pela cultura e se, por outro lado, esta tende a perder o vigor de actividade de transcendência, há, então, que abandonar esse enredo de substituições, passando-se a dinamizar a cultura, dessecada sobretudo pela ciência e pela técnica, quando a tecnociência tendeu a substituir, ainda que não tematizadamente, o Transcendente.

Se a ciência e a técnica não parecem convergir para a espessura da vida da cultura, contribuindo antes para simplificar os conteúdos dela, resta, então, seleccionar quais os factores presentes na cultura que sejam mais determinantes para estimular a actividade de transcendência. Se também, como foi sublinhado, o fenómeno religioso faz parte de todas as culturas, ele merece especial atenção por parte daqueles que se preocupam com o entendimento da cultura, não só porque é, de per si, símbolo de transcendência, como também porque algumas culturas mostram a eficácia dele no processo de desenvolvimento da vida delas.

Aparentemente, escolher este caminho contrariaria as lições da história, haja em vista o facto de tanto a natureza como a cultura serem comumente opostas à religião. Em todo o caso, não se pode partir da religião, já que tal metodologia equivaleria ora a tomar como base as expressões religiosas empiricamente disponíveis, ora talvez a ceder à tentação de tudo absorver, por redução, no Transcendente, o que significaria a paralisação do movimento de transcendência, acabando com a cultura e com a própria religião. Pelo contrário, o que urge é retomar e intensificar a actividade de transcendência, que tudo abrange, na sua unidade e diferença, embora na direcção do Transcendente, o que comporta a imprescindibilidade da recuperação da transcendência ínsita ao ser humano, no qual, repita-se, ela, porém, não começa, nem termina, pois é pela actividade de transcendência que se evita o risco de antropocentrismo e de antropomorfismo, que estão na origem da decadência das culturas modernas, ainda, senão sobretudo, nas suas manifestações científicas e técnicas.

Tal como acontece com a vida, na qual o seu exercício excede a compreensão dela, o mesmo se verifica na cultura, que não cabe nas malhas de qualquer saber, menos ainda no de índole científica. Mas as questões que emolduram a cultura passam pela escola – quase sempre considerada uma ímpar instituição cultural –, sobretudo em uma sociedade escolarizada, como é a nossa. No entanto, a escola é, em grande parte, alimentada pela ciência, ao menos enquanto centro difusor de ciência, sendo essa a razão por que se confunde a escola com a cultura, esta entendida em termos de ideal iluminista, sem dúvida de indiscutível alcance cultural, mas de limitada abrangência, não promovendo a transcendência, antes a iludindo com uma transcendência construída, da ordem da representação mental, fechada à intrínseca intencionalidade do Transcendente, característica da actividade de transcendência do ser humano. Além disso, a escola acaba por contribuir para a entropia do saber, ao prolongar, dentro dela, no tempo, terminologias e classificações de carácter científico, retardando a mudança de nível e de rumo do processo de racionalidade, de que é exemplo flagrante a relutância à abertura ao estudo dos factores religiosos da cultura.

Não obstante a ideia e os critérios de progresso, ao menos os da sociedade ocidental, interferirem muito com a noção e os ideais de cultura, pendendo, na modernidade, para a exacerbação das mais-valias tecnocientíficas, a experiência humana, testada por cada membro da comunidade, vai-nos certificando de que o progresso que não ilude o Transcendente, se suspender a sua acção em uma determinação objectivada, se obtém mediante a via da interioridade, que é um exercício privilegiado de transcendência, alimentada por uma relação vivencial com o irrecusável transcendente. Não sendo confundível com um processo antropocêntrico, a vida da interioridade humana é fundamental e insubstituível no percurso de desenvolvimento das culturas, designadamente na elaboração da

ciência, muito embora sempre ameaçada pela detenção e objectivação, em um dos seus momentos e em algumas das suas determinações, transformando-se, então, em um elemento exclusivamente cultural. É por isso que a uma cultura de grande desenvolvimento técnico pode não corresponder uma pujante comunidade, em que a relação dos seus membros tem de passar pela interioridade, a qual, por sua vez, é dinamizada pela intencionalidade da transcendência, em direcção ao Transcendente. Por outro lado, a experiência de transcendência manifesta-se em movimento de unificação e diferenciação, inclusivamente de diferenciações temporais, como se verifica na vida das comunidades, sempre plurais, em contraste com a uniformização da racionalidade científica, com evidentes reflexos na constituição e organização da própria sociedade, bem visíveis nos hodiernos ideais de globalização. Vale a pena percorrer a história dos povos e atentar, pela concretude dos exemplos, na vida das culturas, através da dialéctica unidade/pluralidade das comunidades.

A religião é uma das manifestações da acção humana que ora se distancia da cultura, ora nesta se deixa diluir, mesmo que possa, eventualmente, ter uma procedência não estritamente cultural. Neste contexto, a actividade religiosa parece estar numa situação privilegiada para dinamizar a cultura, tarefa que se torna essencial, já pela importância da mesma cultura, já pelos sinais de insuficiência dela. Sucede, porém, que, não obstante os fenómenos religiosos representarem, de per si, uma ímpar simbólica de transcendência e do Transcendente, quando integrados numa cultura, o que sempre sucede, acabam por serem absorvidos pela horizontalidade da mesma cultura, perdendo, então, esta a oportunidade de intensificar, mediante a actividade religiosa, o seu próprio desígnio de transcendência. É por isso que o recurso à análise dos exercícios empíricos da religião pode resultar em risco de se perder esse carácter específico da acção religiosa, que seria precisamente a sua incomparável capacidade de transcendência, susceptível de fazer chegar o dinamismo desta a todos os elementos da cultura. Quer isto dizer que, para se esperar da religião esse poder de transformar a cultura, torna-se necessário recuperar a religião no que ela tem de específico, isto é, a sua característica dinâmica de transcendência. Há, por isso, boas razões ora para se tornar plausível a coincidência das crises culturais e das crises religiosas, ora para encarar a religião, se ela for fiel à sua genuína actividade, como um factor determinante de recuperação da vida de uma cultura em fase de ancilose. Esta transformação levada a efeito com particular interferência do factor religioso não poderá equivaler a uma teologização da cultura, a qual significaria o grande paradoxo, senão mesmo a declarada contradição, pelo facto de se eclipsar a diferenciação com o dinamismo inerente às diversas determinações. A este propósito, convém recordar as lições da história, aliás ainda hoje verificáveis, relativamente a regimes sociopolíticos de identificação, pelo menos de cumplicidade, entre o religioso e o profano. Esta

seria ainda uma forma, certamente a mais flagrante, de se perder o dinamismo da transcendência da própria cultura, por se constituir em rito de repetição, escamoteando a necessidade de transformação, por, supostamente, já se haver atingido a fase derradeira da perfeição. Uma religião perde o seu sentido específico, metamorfoseando-se em cultura, e esta, por sua vez, perde ainda mais a sua legítima, embora insuficiente capacidade de transcendência, se se arvorar em elemento sagrado. A imperiosa tarefa, quer em benefício da cultura, quer da religião, é o desenvolvimento do ontológico factor de transcendência que percorre toda a realidade, com particular ênfase no desenvolvimento das comunidades. Dir-se-ia, aproveitando uma distinção, a alguns títulos legítima, que se trata de uma operação mais cultural do que civilizacional, de qualquer modo, porém, ultrapassando os patamares da *cultura* e da *civilização*.